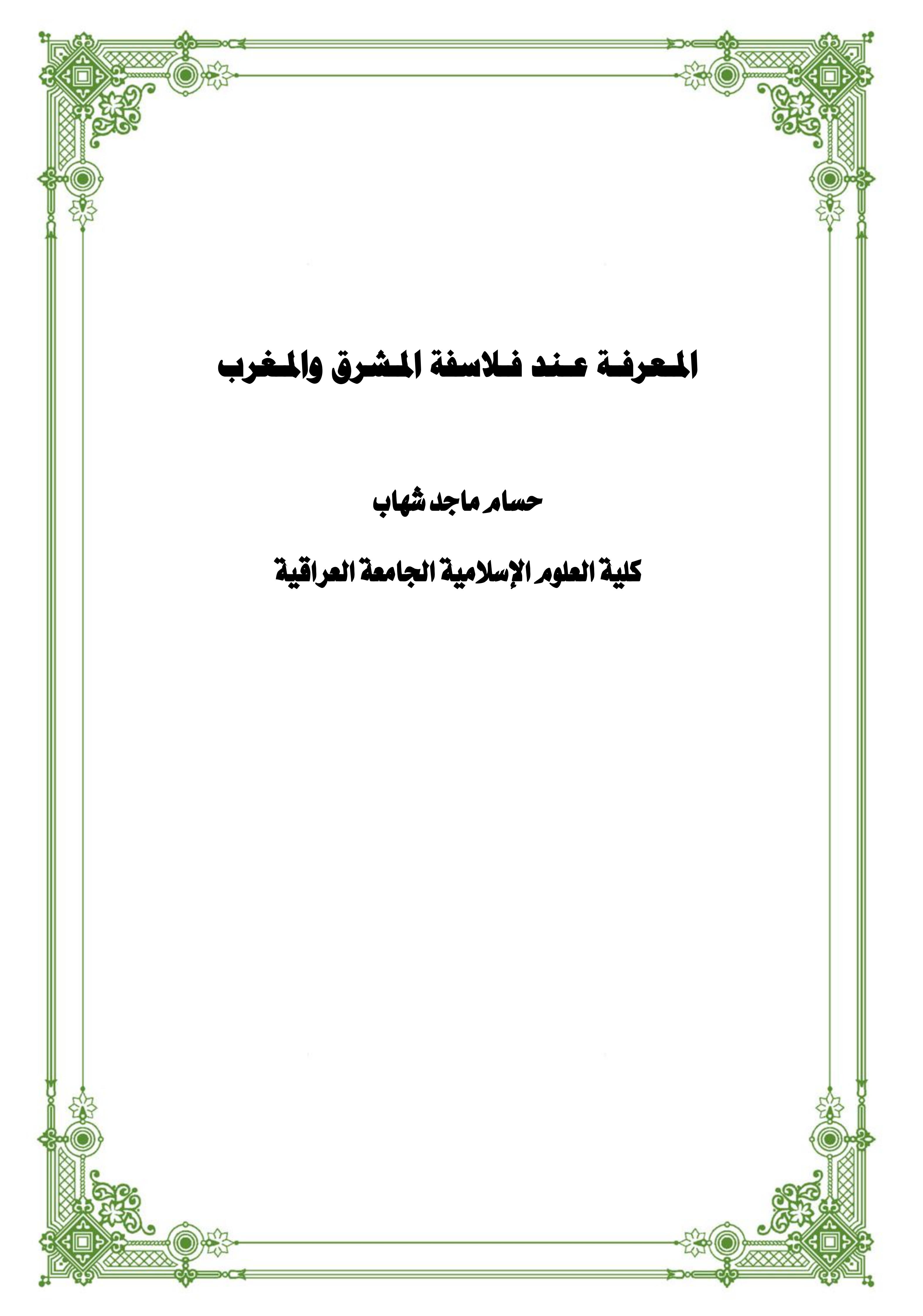


المعرفة عند فلاسفة المشرق والمغرب

حسام ماجد شهاب

كلية العلوم الإسلامية الجامعة العراقية

جوهر الوجود الإنساني هو المعرفة، فالمعرفة هي غاية كل الرحلات الفكرية المرهقة والتقلبات الذهنية الحادة والتحولات القلبية التي تعصف بنا وتكاد أن تردينا، معرفتك بالله هي ما تجعلك مؤمنًا ومعرفتك بالله على نحو معين هي ما تجعلك تملك اعتقادًا دينيًّا محددًا دون سواه، معرفتك بنفسك تجعلك أكثر راحة واطمئنانًا، وتجعلك إنسانًا أكثر اتساقًا مع ذاتك، معرفتك بالعالم من حولك هي ما قد تصنع منك شخصًا سطحيًّا في حين، أو مثقفًا واسع الاطلاع في حين آخر، إنها المعرفة التي تجعلك على قمة جبل شاهق أو على شفا جرف هارٍ، يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[١]، ويقول الرسول: " لا حسَدَ إلَّا في اثنتَيْنِ: رجُلٍ آتاه اللهُ مالًا فسلَّطه على هلَكتِه في الحقِّ ورجُلٍ آتاه اللهُ حِكمةً فهو يقضي بها ويُعلِّمُها"[٢]، ولقد أعطيت عدة تعاريف للمعرفة يمكن إدراجها كما يلي:

١-عرفت المعرفة على أنها: " كل العمليات العقلية عند الفرد؛ من إدراك وتعلم وتفكير وحكم يصدره الفرد وهو يتفاعل مع عالمه الخاص".

٢-كما عرفت على أنها: "جميع الوسائل التي تستخدمها ال مؤسسة لاكتشاف سلسلة السلوك الممكن، والتي ستتبع فعلا "[٣].

٣- ويعرفها (نبيل رمزي) بأنها:عملية اجتماعية تاريخية قوامها نشاط بشري موجه نحو فهم الواقع وتصوير هذا الواقع في وعي أعضاء مجتمع معين[٤].

٤- ويقول صاحب مختار الصحاح عن المعرفة: عرفه يعرفه بالكسر معرفةً وعرفاناً ومعرفة بالكسر والعريف والعارف بمعنى بالعليم والعالم[٥].

يلاحظ من خلال التعريفات السابقة أن المعرفة ترتبط بالفرد كما ترتبط بالمؤسسة، ويمكن القول إن هذين التعريفين متكاملان، فالفرد من إدراكه وتعلمه – من خلال المحيط الذي يكون فيه – يتبع سلوكا معينا؛ فالمؤسسة في هذه الحالة تعمل على إيجاد الوسائل التي تكشف سلوكيات الفرد، وتعود الجذور الفكرية للمعرفة إلى التفكير الفلسفي بالبحث عن العالقة بين الوجود البشري والفكر الإنساني للكشف عن خبايا الطبيعة ومدى ارتباط عقل الإنسان بالحياة الاجتماعية من جانب والتركيز على متطلبات الخبرة في مكان العمل من جانب آخر، فمن القرن الرابع قبل الميلاد والعقل البشري يبحث عن معرفة آلية التفكير السليم والكشف عن الحقيقة، فكانت البداية بمقدمات أرسطو العقلية والمنطقية والتي طورها (أرسطو) بالبحث عن معرفة ماهية الأشياء وتحديد القضايا، وبعدها جاء (أفلاطون) فواصل المسيرة العلمية و اعتمد على نظريته المعروفة في التمييز بين المعرفة والاعتقاد حيث يرى أفلاطون أن المعرفة هي معرفة بما هو ثابت و ليس بما هو متغير نسبي لأن المعرفة تتسم بالصدق، و بالتالي فعالم المثل هو الموضوع الجدير بالمعرفة، أما الظن أو الاعتقاد يمكن أن يصدقا أو يكذبا[٦]، ظهر بعد (أرسطو)، (سقراط) و (أفلاطون) عدة مدارس فلسفية منها مدرسة الأبيقوريين، والرواقيين والمشائيين، والأفلاطونية الحديثة؛ ولكن ما لبثت تلك المدارس أن تعرضت لحالة من الإهمال خصوصاً بعد أن أغلقت مدارس الفلسفة، وسادت المناهج اللاهوتية النصرانية التي وقفت من منطق (أرسطو) موقف المعارضة[٧]، وفي فلاسفة الإسلام كان (ابن سينا)، (الفارابي) و (ابن رشد) ممن اهتموا بمشكلة المعرفة، من خلال إظهار منطق (أرسطو) في صورة مقبولة بعد أن كانت مجرد أبحاث يصعب فهمها والربط بينها، (فابن سينا) كان له الفضل في توضيح أوجه الشبه و الاختلاف بين إدراك الحيوان والإنسان على وجه الخصوص، أما (ابن رشد) فقد اهتم بأعمال (أرسطو) وكان شارحا لها واستطاع التوفيق بين فلسفة (أرسطو) وعقائد الإسلام، وكان له عدة موضوعات متعلقة بالمعرفة في إطار النفس والعقل، حيث يجد في النفس صورة للبدن وجوهرا مستقلاً في نفس الوقت[٨]، مما تقدم نلاحظ وبوضوح تأثر الفلاسفة المسلمين بأفكار وآراء ومعارف الفلاسفة اليونان، فنجد تأثر (ابن سينا) و(الفارابي) بأفكار (أفلاطون)، أما (ابن رشد) فكان مهتما بأعمال (أرسطو) و شارحا لها و لهذا لقب "بالشارح الأكبر" مما أدى إلى التشابه الكبير بين الفلسفتين في الميدان المعرفي، إلا أنه يوجد اختلاف في التوظيف بما يتناسب مع مبادئ الإسلام والدين الحنيف من حيث المقاصد والأهداف، ولقد شغلت المعرفة مكانة كبيرة في القرآن الكريم، فقد بين الدين الإسلامي طبيعة المعرفة من خلال السماح للأفراد بالتفكير في أنفسهم، وقد ورد ذلك في آيات عدة تدل على ذلك منها قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ* وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ *وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ* فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾[٩]، إن الإنسان في المعرفة القرآنية صفحة بيضاء، يولد وليس لديه أي تصور عن محيطه الطبيعي أو الاجتماعي وهنا يحتم عليه أن يسعى لتحصيل المعرفة، يقول تعالى:﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَا لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[١٠]،[١١] كما أن الفكر هو نشاط بشري أداته العقل وثمرته الرأي و العلم و المعرفة، وقد ميز الله البشر عن سائر الحيوانات بالعقل والفكر الذي جعله كمال الإنسان وفضله على الكائنات الأخرى لقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[١٢]،[١٣] وقد احترم الإسلام العقل، والتأكيد على العلم و المعرفة، و بيان

فضلهما، والدعوة إلى طلبهما من المهد إلى اللحد، وتطبيقهما واستخدامهما في كل ما ينفع و يحقق التقدم والخير والقوة، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴾[١٤]، ويقول جل شأنه﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[١٥]، ويقول تبارك اسمه: ﴿وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾[١٦]،[١٧] فالإسلام إذن يحترم العقل فبه نعرف الله وبه عرفنا الرسول وبه عرفنا كتاب الله؛ فالقرآن الكريم مليء بالآيات القرآنية التي تحث على المعرفة سواء من حيث البحث أو الاستخدام ألنها مصدر الوصول إلى الحقيقة، مما تقدم نلاحظ أن الفلاسفة القدماء كانوا يركزون ويؤكدون على المعرفة بسبب ما تلعبه من أدوار مهمة في الجانب الروحي وفي الجانب الحياتي، وكما كانوا يركزون على توثيق المعرفة وأسبابها.

المطلب الأول تعريف المعرفة لغةً واصطلاحاً

المعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، وذلك لأن ثبوت المعنى في النفس يقتضي سكونها إليه، بخلاف ما لم يثبت في النفس فإنها تنكره، (العين والراء والفاء) أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة، تقول: عرف فلان فلاناً عرفاناً ومعرفة، وهذا أمر معروف، وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه؛ لأن من أنكر شيئاً توحش منه ونبا عنه[١٨]، وهذا الأصل ينطبق على معنى العلم، من جهة أنه ثبوت المعلوم، وتحققه في النفس، فمن علم بشيء فقد عرفه، ومن عرفه فقد علم به، ولهذا يفسر أهل اللغة المعرفة بالعلم كما جاء في اللسان: "العرفان، العلم"[١٩]، كما يفسرون العلم بالمعرفة كما جاء في اللسان أيضاً: "علمت الشيء أعلمه علماً، عرفته"[٢٠]، وقد يفرق بعض أهل اللغة بين المعرفة والعلم، لكن على وجه لا ينافي اتفاقهما في المفهوم الإجمالي، والقول: "الفرق بين العلم والمعرفة أن المعرفة أخص من العلم؛ لأنها علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه والعلم يكون مجملاً ومفصلاً، فكل معرفة علم، وليس كل علم معرفة، وذلك أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره، ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم، والشاهد قول أهل اللغة: إن العلم يتعدى إلى مفعولين ليس لك الاقتصار على أحدهما إلا أن يكون بمعنى المعرفة"[٢١]، وكما يقول الإمام ابن حزم: في (العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد. وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه وارتفاع الشكوك عنه"[٢٢]، أظهر من نفسه وهي وهذا المعنى القائم في النفس حقيقة ضرورية يدركها الإنسان من أن تعرف أو يستدل لإثباتها؛ لأن كل إدراك لأمر كلي أو جزئي متوقف على ثبوت حقيقة المعرفة في النفس ثبوتاً ضرورياً لا يمكن الجهل به أو الشك فيه، والتعريف إنما يكون بما هو أظهر وأوضح أظهر المعارف بحيث لا يمكن تعريفها بما مما يراد تعريفه، والمعرفة هي أظهر منها، أن يكون ولا تنافي بين تفسير العلم بالمعرفة، والمعرفة بالعلم، وبين ذلك معنى يختص به، وإنما المقصود اشتراكهما في المفهوم لكل منهما مع الإجمالي المستند إلى ثبوت معن في النفس هو حقيقة العلم والمعرفة، ولهذا فإنه لا يمكن الشك في حقيقة المعرفة وقيامها بالنفس وإن أمكن الشك في بعض المعارف الجزئية، وهذا هو الأساس الذي بنى عليه "ديكارت" فلسفته في حقيقة المعرفة اليقينية، حيث شك في كل شيء حتى شك في وجوده، لكنه لم يمكنه أن يشك في أنه يشك؛ أي في معرفته بأنه يشك؛ لأن معرفته بذلك أظهر من أن يشك فيها، بل إن الشك فيها إثبات لها، وحاصل ما انتهى الفلاسفة المحدثون في تعريف لفظ المعرفة أربعة أقوال:

١- "هو الفعل العقلي الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن.

٢- هو الفعل العقلي الذي يتم به النفوذ إلى جوهر الموضوع التفهم حقيقته.

٣- هو مضمون المعرفة بالمعنى الأول، التي هي ذلك الإدراك من معارف جزئية.

٤- هو مضمون المعرفة بالمعنى الثاني"[٢٣].

فأما تفسير المعرفة بمضمونها فغير وارد؛ لأن المراد حقيقة المعرفة حالة للنفس تقتضي التي هي حالة للنفس تقتضي إدراك بعض المعارف الجزئية، لا ما يتضمنه المعارف الجزئية ذلك الادراك من معارف جزئية، وأما القول بأن المعرفة هي فعل عقلي فصحيح، لكن تقييده بأنه الذي يتم به حصول صورة الشيء في الذهن هو مقتضى التفسير المادي لطبيعة المعرفة، المستند إلى أنه لا وجود إلا للواقع المحسوس، وما يقتضيه ذلك أن التصور العقلي مجرد انعكاس للواقع الموضوعي، كما أن تقييد من الفعل العقلي بأنه الذي يتم به النفوذ الى جوهر الشيء هو مقتضى التفسير المثالي لطبيعة المعرفة، والذي يستند إلى أن طبيعة موضوع المعرفة روحية لا مادية، فلا يكون بين الذات العارفة وموضوع المعرفة فرق، والحق أنه لا يمكن تعريف المعرفة إلا بأنها الحالة النفسية التي يجدها الإنسان بالضرورة حال الإدراك، وأنه لا يمكن تحديدها؛ لأن ذلك يقتضي تعريفها بما هو أخفى منها، و" كل ما يعرف به العلم فالعلم أعرف منه؛ لأنه حالة نفسانية يجدها الإنسان من نفسه أبداً، وما هذا شأنه يتعذر تعريفه"[٢٤].

المطلب الثاني المعرفة عند فلاسفة المشرق



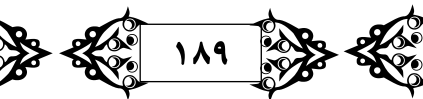
انَّ التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، بحيث لا يرد الوجود الواقعي للأشياء في الخارج إلى مجرد كونها مدركة كما يقول المثاليون، كما لا يرد التصور الذهني إلى مجرد كونه انعكاساً للوجود الواقعي للأشياء في الخارج كما يقول الماديون، وانَّ حدود المعرفة ومجالاتها في الإسلام فتكون بالوحي المعصوم ويقتضي أن يكون للمعرفة في الإسلام مجالات تختص بها، وذلك أن أصحاب المذهب الحسي في المعرفة يدعون أن المعرفة اليقينية لا تجاوز المحسوس، كما أن أصحاب المذهب العقلي وإن سلموا بإمكان الاستدلال العقلي على الغيبيات لا يمكن أن يستدلوا على جميع الحقائق الغيبية؛ لأن المعارف الغيبية ما لا يمكن إدراكه إلا من جهة دلالة الوحي عليه، ومما يختص الوحي بالدلالة عليه ما يتعلق بالتشريع، إذ لا يمكن للبشر أن يشرعوا لأنفس ما فيه صلاحهم، لغلبة الجهل والهوى عليهم، وإنما يتوقف ذلك على التشريع بالوحي، فاليقين في الغيبيات، والهداية في التشريعات مما تختص به المعرفة في الإسلام عن جميع الأديان والمذاهب، وفي تقرير هذه الحقيقة ورد الغيبيات إلى الله تعالى يقول الإمام ابن تيمية: "الله تعالى هو الخالق للأمور الموجودة في الأعيان، والمعلم للصور الذهنية المطابقة لما في الأعيان، فكما أنه خالق الموجودات العينية فهو المعلم للماهيات الذهنية، فالموجودات الخارجية آيات مستلزمة لوجود عينه، وإذا تصورتها الأذهان معينة أو مطلقة فهو المعلم لهذا المتصور، إذا الصور الذهنية أيضاً من آياته المستلزمة لوجود عينه"[٢٥]، وأما ما يتعلق بمصادر المعرفة فإن المعرفة في الإسلام تختص بالتوافق والتكامل بين مصادرها، والمقصود بالتوافق عدم التعارض بين المصادر التي قد تشترك في الدلالة على بعض المعارف، والمقصود بالتكامل إثبات أن لكل مصدر حدوده ومجالاته التي يختص بها، بحيث تكون دلالات المصادر المختلفة متكاملة لا متعارضة، وأنَّ آراء مفكري الإسلام حول هذه المسألة مبني على آرائهم أو موقفهم من مسألة الوجود أو الكون أو العالم، ومن ثم كان لزاماً علينا عند دراسة المعرفة عند أية فيلسوف من فلاسفة الإسلام أن ندرس أولا موقفه من الوجود، ثم نذكر رأيه في المعرفة، ثم نبين مدى تأثره بمن سبقوه ومدى تأثيره في لاحقيه، وقد اخترت ثلاثة من فلاسفة المشرق وثلاثة من فلاسفة المغرب، بمشيئة الله تعالى بفلاسفة المشرق، وذلك فيما يلي:

المعرفة عند الكندي

أن فيلسوف العرب لم يشك في أمر الوجود وحقيقته، بل أقره ودلل عليه، وذلك في عبارة وجيزة حيث يقول: "علة وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذن لإنيات موجودة"[٢٦]، ثم يفرق الكندي تفرقة ظاهرة بين نوعين من الوجود، هما:

١- الوجود الحسي.

٢- والوجود العقلي، أو الوجود المادي والوجود المعنوي، فهو يقول: "وبحق ما كان الوجود وجودين: وجود حسي، ووجود عقلي، إذ الأشياء كلية وجزئية، أعني بالكلي الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص، وأعني بالجزئية الأشخاص للأنواع، والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس، وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجوداً حسيا، بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعني الإنسانية، هي المسماة العقل الإنساني"[٢٧]، ثم يجعل الكندي للوجود العقلي المرتبة العليا دون الوجود الحسي، فهو يقول: "فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس متمثلاً للنفس، لأن المثل كلها محسوسة، بل هو مصدق في النفس، محقق متيقن بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً)[٢٨]، وإذا كان الكندي إثني في فكرة الوجود، وأنه فرق بينهما، وجعل أحدهما مميزاً على الآخرفإنه قد بنى رأيه في المعرفة على رأيه في الوجود كما يقول كثير من الباحثين، فجل الباحثين يرون أن المعرفة عند الكندي تتفرع إلى نوعين هما: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، أما عن المعرفة الحسية وهو النوع الأدنى فوسيلته الحواس دون غيرها، وها هو الكندي يتحدث عن هذا النوع من المعرفة وعلة دنوه فيقول: "الإدراك الحسى أقرب منا وأبعد عن الطبيعة، لأنه يجده بالحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا، وللجنس العام لنا والكثير من غيرنا، أعني الحي العام لجميع الحيوان، فإن وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة،وهو غير ثابت لزوال مانباشر وسيلانه وتبدله في كل حال بأحد أنواع الحركات، وتفاضل الكمية فيه بالأقل والأكثر والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه وغير الشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر في زوال دائم، وتبدل غير منفصل"[٢٩]وعلى هذا فالكندي يعلل قرب المعرفة الحسية، بأن الحواس موجودة فينا منذ بدء نشأتنا، والحس يباشر المحسوسات على الرغم من تبدلها وتغيرها، فيدرك صورها ويمثلها ويؤديها إلى الحفظ، ويعلل دنو هذا النوع باستمرار تغير العالم المحسوس الذي هو موضوع إدراك هذه الحواس، وعليه فالعالم المحسوس لأنه متغير متبدل غير ثابت، ليس موضوع معرفة يقينية، ومن ثم فالحواس لأنها مرتبطة به على أنها أداة إدراكه لا توصل إلى يقين، وعليه فمعرفتها معرفة دنيا لا عليا، أما عن المعرفة العقلية وهو النوع الأعلى فوسيلته العقل وحده دون الحواس، وها هو الكندي يتحدث عن هذا النوع من المعرفة فيقول: الإدراك العقلي أقرب من الطبيعة[٣٠]، حقائق الأشياء وماهياتها المعقولة وأبعد عنا، وهو وجود العقل، أي إدراكه لما يدركه والمعرفة العقلية تتم بأمرين بمبادئ فطرية في العقل، يضاف إليها معقولات



كلية من الخارج، وهذه المعرفة العقلية المتكاملة يراها الكندي ضرورية لا كسبية، وقد ضرب الكندي مثالاً لهذه المعرفة الضرورية بالمعقولات العارية تماماً عن الهيولي، والتي تقر بها اضطرارياً، وفي ذلك يقول الكندي:(فأما اللاتي لا هيولي لها ولا تقارن الهيولي، فليس تمثل في النفس البتة، وإنما نقر بها لما يوجب ذلك اضطراراً، كقولنا إن جسم الكل ليس خارجاً ولا نظن أنها تمثل، منه خلاء ولا ملاء، أعني لا فراغ ولا جسم، وهذا القول لا يتمثل في النفس، لأن "لا خلاء ولا ملاء" شيء لم يدركه الحس، ولا لحق الحس، فيكون له في النفس مثال أو يظن له مثال، وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً"[٣١]، ويذكر الكندي أن طريق التيقن من وجود الشيء حسياً كان أم عقلياً هو الإدراك المباشر بلا واسطة، فالأشياء الحسية موجودة لأنها مدركة بالحس مباشرة، والمعقولات موجودة لأن العقل يدركها إدراكاً مباشراً، فإذا عجز شخص عن إدراك المعقولات وعن القول بوجودها تبعاً لذلك، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة، بل يعنى ضعف الإدراك عند هذا الشخص، وفي ذلك يقول الكندي: "بهاتين السبيلين كان الحق من جهة سهلاً، ومن جهة عسيراً، لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك، مع وضوحه في العقل عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس، ولهذه العلة"[٣٢].

المطلب الثالث العلاقة بين العقل والنقل

أساس منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند اهل السنة هو اشتراط أن يكون الاستدلال شرعياً في دلائله كما يكون شرعياً في مسائله، وأنه كما لا يمكن وجود مسألة اعتقادية ليس لها دليل شرعي، فكذلك لا يمكن وجود مسألة اعتقادية لا تكون نصوص الكتاب والسنة كافية في الدلالة عليها، والمسائل الاعتقادية إما أن تكون خبرية، بحيث لا يمكن الاستدلال عليها إلا من جهة ورود النص بها، وإما أن يكون الاستدلال عليها ممكناً بالعقل، لكن لا بد مع ذلك النص من ورد النص عليها، واشتماله على الدلالة العقلية، وكذلك المسائل الاعتقادية التي يمكن أن يستدل عليها بالعقل، فإن التسليم بها مع كونه هو مقتضى تصديق النبي ﷺ كالمسائل الخبرية، إلا أن نصوص الكتاب والسنة لا أن الدلالة العقلية عليها، إذ ليست تتضمن تلك النصوص أخباراً محضة بل هي أدلة نقليه عقلية[٣٣]، وينبني على هذا الأصل وجوب التسليم بكل ما ثبت بالكتاب والسنة واعتقاد عدم إمكان التعارض بين النقل الصحيح والعقل الصريح، وبيان ما تضمنته الأدلة النقلية من الحجة العقلية، واعتقاد كفايتها في الدلالة على مسائلها، وجماع منهج أهل السنة في هذا الباب أنهم لا يرون أمراً يجب اعتقاده والإيمان به لم ترد به النصوص، كما أنهم لا يردون النصوص الثابتة بدعوى التعارض بين العقل والنقل، بل لا يسلمون بإمكان التعارض أصلاً، يقول الإمام ابن عبد البر: "ليس في الاعتقاد كله من صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوصاً من كتاب الله، أو صح عن رسول الله ﷺ أو أجمعت عليه الأمة وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه"[٣٤]، ويقول الإمام الزهري: "من الله الرسالة ومن الرسول البلاغ، وعلينا التسليم"[٣٥]، ويقول الإمام أحمد: السنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هي الاتباع وترك الهوى"[٣٦]، ويقول ابن سيرين: "كانوا يرون أنهم على الطريق ما كانوا على الأثر"[٣٧]، وبهذا تنتفي شبهة التعارض بين العقل والنقل من أساسها؛ لأنها إنما تقوم "عند من يقول بها" على أساس تحكيم العقل في المسائل الخبرية، بدعوى أن النص قد يرد بما يناقض العقل، وأما المسائل التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل فلا يلتفتون للدلالة العقلية للنصوص الشرعية الدالة عليها، بل يرونها أخباراً محضة، فيقيمون استدلالاتهم على العقل المحض، ثم يحصل التناقض بين استدلالاتهم التي يظنونها قواطع عقلية وبين دلالة تلك النصوص، فيقدمون ما يسمونه الدلالة العقلية، ويتأولون لك النصوص بما يوافق استدلالاتهم، وإذا كان منهج أهل السنة في مصدر التلقي يقوم على أساس أن النصوص الشرعية الأصل في الاستدلال على مسائل الاعتقاد، وأنه لا يمكن أن تتعارض دلالتها مع الدلائل العقلية، فإن منهج المتكلمين على اختلاف طوائفهم يقوم على نقيض ذلك، حيث يعتبرون الدلالة العقلية المحضة هي الأصل في الاستدلال، ثم ينظرون بعد ذلك في دلالة النصوص، فإن وافقت ما تقرر لديهم مما يسمونه العقليات أخذوا بها، لا لثبوتها وإنما لأجل موافقتها لأصولهم العقلية، وأما إذا خالفت تلك الأصول التي قرروها قبل النظر في دلالة النصوص فلا بد، عندهم، من تأويل لتوافق أصولهم العقلية، هذا إذا أمكن التأويل، وأما إذا لم يمكن فعندهم أنه لا بد من تفويضها، ومعنى ذلك إبطال معناها الظاهر المخالف لأصولهم العقلية، واعتبارها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ويلخص الرازي منهجهم في ذلك بقانون كلي يبين فيه الموقف من هذه القضية فيقول: "البراهين العقلية إذا صارت معارضة بالظواهر النقلية فكيف يكون الحال فيها، اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

١- إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال.

٢- وإما أن نبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو محال.

٣- وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية.

٤- وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات"[٣٨]، ويقوم هذا القانون الكلي الذي هو ملخص منهج المتكلمين في العلاقة بين العقل والنقل على ثلاثة أصول اتفقوا عليها وهي:

١ – إمكان التعارض بين العقل والنقل.

٢- تقديم العقل على النقل عند التعارض.

٣ – تأويل النقل بما يوافق العقل عند التعارض إن أمكن، وإن لم يمكن التأويل لزم التفويض حتى تسلم دلالة العقل من المعارضة.

وهذه الاصول الثلاثة متلازمة وأساسها ما ظنوه من إمكان التعارض بين العقل والنقل، لما رأوه من التباين بين ما أصلوه باستدلالاتهم التي يدعون أنها استدلالات عقلية وبين نصوص الكتاب والسنة، فكان لا بد عند وقوع التعارض من النظر في الترجيح بين النصوص الشرعية وما انتهوا إليه من تلك الأصول فانتهوا إلى لزوم أصولهم على النصوص الشرعية، ثم إنه لا بد مع ذلك من تأويل تفويضها، لتنتفي المعارضة بين أصولهم البدعية والنصوص تقديم النصوص الشرعية، والأمر هنا يحتاج إلى دراسة هذه الأصول الثلاثة، وبيان مستندهم كل منها، ومناقشة ذلك على التفصيل.

المطلب الرابع المعرفة عند فلاسفة المغرب

قبل الحديث عن المعرفة عند فلاسفة المغرب عموماً وابن باجة خصوصا، نود أن نشير إشارة موجزة للمعرفة عند الإمام الغزالي الذى طبع المعرفة بعد الكندي والفارابي وابن سينا بطابع مختلف عن هؤلاء، وكان لهذا أثر بالغ في موقف ابن باجة وفلاسفة المغرب من مسألة المعرفة، كما نود أن نشير إشارة موجزة لمسألة الوجود عند ابن باجة على اعتبار أن هذه المسألة يبنى عليها البحث في المعرفة كما ذكرنا من قبل، ثم نتبع ذلك بالحديث عن المعرفة عند ابن باجة، فنقول وبالله التوفيق، إذا كان المفكرون قد اختلفوا حول وسائل المعرفة، حيث حصرها بعضهم – كما نعلم- في الحس وحده، وحصرها آخرون في العقل وحده، وجمع آخرون بين الحس والعقل، فإن الإمام الغزالي والصوفية على وجه العموم قد أخذوا بالحس والعقل وزادوا عليهما الذوق والكشف، أي أنهم لم يقتصرو على قوة إدراك واحدة، بل نهلوا من موارد الحس، وروافد العقل، وبوارق القلب، إلا أنهم جعلوا هذه القوى متفاوتة، فأدناها الحس، وأوسطها العقل، وأرقاها الذوق والكشف والبصيرة، وما يهمنا إبرازه هو بيان احترام الإمام الغزالي للعقل ودوره في المعرفة، ثم بيان حديثه عن الكشف والذوق والإلهام، وعلو مرتبته على مرتبة العقل، فنقول وبالله التوفيق بإيجاز شديد:لقد أفاض الغزالي في الحديث عن العقل وفصل العقل النظري عن العقل العملي، وحدد لكل منهما مهمته، فها هو يعقد في الإحياء فصلا خاصا عن العقل وشرفه وحقيقته وأقسامه[٣٩]، كما أنه انتقد المتصوفة الذين ذموا العقلً مبينا السبب في ذلك، حيث قال: "اعلم أن السبب فيه أي هذا الذم أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والالتزامات، وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية، إذ كان ذلك لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول، وهو المسمى به عندهم، فأما نور البصيرة الباطنة التي بها يعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه، وقد أثنى الله تعالى عليه، وإن ذم فما الذي بعده يحمد؟ فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع؟ فإن علم بالعقل المذموم الذي لا يوثق به فيكون الشرع أيضاً مذموماً، ولا يلتفت إلى من يقول: إنه يدرك بعين اليقين ونور الإيمان لا بالعقل، فإنا نريد بالعقل ما يريده بعين اليقين ونور الإيمان، وهي الصفة الباطنة التي يتميز بها الآدمي عن البهائم حتى أدرك بها حقائق الأمور"[٤٠]، وهذا النص يدل دلالة واضحة على مدى احترام الغزالي للعقل، واهتمامه به اهتماماً بالغاً، وقبول براهينه مادامت أنها لا تتصادم مع العقيدة، وطالما أنه يعمل في مجاله، إذ كثيراً ما يضل العقل عن سواء السبيل وخصوصاً فيما هو فوق طاقته.

ابن باجة: يرى ابن باجة أن للوجود درجات ثلاث، هي: الموجود والممكن وغير الموجود، والموجود يقابله غير الموجود، والممكن يقع بينهما، وهو موجود وغير موجود، لكن لا في وقت واحد، ثم قسم الممكن صنفين: أحدهما الضروري، وهو ما لا يمكن عدمه، والآخر: الموجود

المطلق، وهو ما هو موجود وقتا ما، وهذا يعنى أن هناك ارتباط بين الممكن والزمان ليتحقق ويتحول إلى وجود، ثم تحدث بعد ذلك عن التقابل بين الإمكان والعدم، فبين أن الإمكان ينزع نحو الصحة والتمام، أما العدم فينزع نحو الاستحالة، ثم خرج من ذلك للحديث عن انتقال الموجود من القوة إلى الفعل، فأشار إلى أن القوة تتقدم الفعل بالزمان، وأن ماً بالقوة لا يصير شيئا بالفعل، إلا إذا كانت هناك ضرورة تقتضي هذا التغير، وبالتالي تحدث عن التغير وأنواعه وارتباطه بالمقولات العشر، ثم تحدث عن المحرك والمتحرك، فبين أن الحركة نوعان: حركة سرمدية، وحركة كائنة فاسدة، وأن لكل منهما محركا مخالفا للآخر، فمحرك الحركة السرمديةً واحداً موجوداً بالفعل دائماً، ومحرك الحركة الكائنة الفاسدة، يمكن أن يكون واحداً أو أكثر من واحد، فإن كان واحداً كان طوراً محركاً وطوراً آخر غير محرك، وأما إن كان أكثر من واحد فإن الحركة تنتقل من الواحد منهما إلى الآخر، فيكون السابق منها محركا للآخر، ولما كانت الحركة لا يمكن أن تكون دون جسم، فقد تحدث عن الحركة والجسم، وتألف الجسم من مادة وصورة، وصنف الأجسام إلى أجسام طبيعية كالحجر والنخلة، وأجسام صناعية كالكرسي والسرير، والتغير في الأجسام الطبيعية والصناعية... إلى آخر ما تحدث به ابن باجة في هذا المجال"[٤١].

الخاتمة وأهم النتائج

١- المعرفة هي الوسيلة الأساسية لرقي الأفراد والمجتمعات.

٢- هناك فرقا بين المعرفة والعلم، سواء من الناحية اللغوية أو الاصطلاحية، وكذا في الاستعمال القرآني.

٣- هناك فرقا بين المعرفتين العامية والفلسفية، وأن النوع الثاني هو المعول عليه.

٤- فلاسفة الإسلام بنوا آرائهم حول نظرية المعرفة على موقفهم من مسألة الوجود.

٥- المعرفة عند الكندي تتفرع إلى نوعين هما: المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ولكل وسيلته الخاصة به، وأن النوع الثاني هو الأعلى.

٦- الكندي في بحثه لمسألة المعرفة كان متأثرا أولا بالإسلام، ثم تأتى الفلسفة اليونانية في مرحلة تالية.

٧- الكندي أول فيلسوف مسلم استطاع أن ينتزع الفلسفة من أربابها.

٨- إمكان حصول المعرفة في العقل الإنساني وكذا صحتها متوقفان على العقل الفعال، ومن هنا يظهر مدى التقاء الفلسفة بالتصوف والمعرفة بالفيض، وقد كان لهذه النظرية أثر كبير على من أتى بعده، سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين.

٩- الغزالي طبع المعرفة بعد الكندي والفارابي وابن سينا بطابع مختلف، وكان لهذا أثره البالغ في موقف فلاسفة المغرب من مسألة المعرفة.

١٠- المعرفة عند الغزالي ليست كشفا فقط، وليست كسباً فقط، وإنما هي بذل وعناء وتجلية وصفاء.

١١- ابن باجة قد طبع نظرية المعرفة بطابع جديد يختلف عن الطابع الذي كان الغزالي قد طبعها به.

١٢- المعرفة عند ابن باجة تبدأ بالحواس، إلا أنها تأتي يقينية عن طريق العقل وحده، مع الأخذ في الاعتبار أن هذه المعرفة العقلية لا تتهيأ إلا لنفر قليل من الناس وهم المتوحدون، ولا شك أن ما قاله كان له أهميته في ذلك الوقت، إذ أنه يعد أحد مراحل التطور في تاريخ الفلسفة الإسلامية، خاصة بعد هجوم الغزالي علي العقل وتصريحه بعدم الثقة في العقل وحده كطريق موصل للمعرفة.

كانت هذه أهم النتائج والمستخلصات التي توصلنا إليها من خلال البحث والدراسة، ونرجو من العلى القدير أن نكون قد وفقنا، كما نرجو من القارئ الكريم أن يلتمس لنا العذر فيما قصرنا فيه، ويهدى إلينا عيوبنا، وأسأله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

القران الكريم

١- آراء أهل المدينة الفاضلة الفارابي، تحقيق وتعليق د.نادر ألبير نصر،إحياء علوم الدين، للزبيدي، دار إحياء الأولى، (١٤٠١هـ).

٢- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، لأبي الوفاء التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٧٣م).

٣- الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، التراث العربي، ١٤٠١هـ.

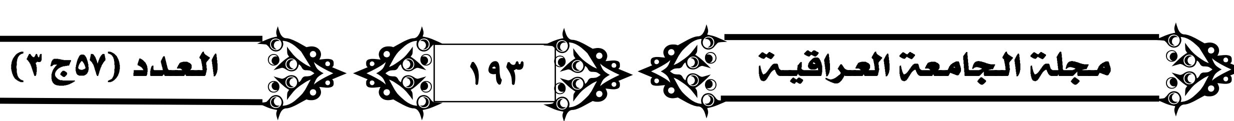
٤- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي دار الندوة الجديدة، بيروت.

٥- الأخلاق عند كانت د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، (١٩٧٩م).

٦- الأخلاق النظرية د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، (١٩٧٦م).

٧- الأربعين في أصول الدين، للرازي مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، تحقيق. د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ).

٨- أرسطو عند العرب دراسة نصوص غير منشورة، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، (١٩٧٨م).
٩- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، (١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م).
١٠-ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم لأبي السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١١-أساس البلاغة للزمخشري، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة بيروت، (١٣٩٩هـ -١٩٧٩م).
١٢-أساس التقديس، للفخر الرازي، ، (١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م). الاستقراء ومنهج البحث العلمي ، ، مصر، الطبعة الرابعة، (١٩٨٠م).
١٣-الاستقامة لابن تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، (١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م).
١٤-الأسس الفلسفية للعلمانية عادل، ظاهر دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).
١٥-الأسس المنطقية للاستقراء، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، (١٤٠١ هـ - ١٩٨١م).
١٦-الإسلام يتحدى مدخل علمي إلى الإيمان وحيد الدين خان، ترجمة: العلمية، الطبعة الثالثة (١٣٩٩هـ. ١٩٧٩م).
١٧-الإشارات والتنبيهات، لابن سينا مع شرح الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا دار، المعارف مصر، الطبعة الثالثة،
١٨-أصول الإسلام، للشيخ محمد عبده ضمن: الإسلام دين العلم والمدنية، دراسة، د. عاطف العراقي، سينا للنشر.
١٩-أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي البغدادي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
٢٠-أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ محمد الأمين الشنقيطي مطبعة المدني (١٣٨٦ هـ -١٩٦٧م).
٢١-الاعتصام، للشاطبي، دار المعرفة، بيروت، (١٤٠٢هـ -١٩٨٢م).
٢٢-الاعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، (١٩٨٠م).
٢٣- علام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي، تحقيق، بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨م).
٢٤-أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف، سعد دار الجيل بيروت، (١٩٧٣م).
٢٥-الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م).
٢٦-إقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية تحقيق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ).
٢٧-اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد، الطبعة الأولى، (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م).
٢٨-إمانويل كنت د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٧م.
٢٩-أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري للخطابي، تحقيق،الإسلامي بجامعة أم القرى، الطبعة الأولى (١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨م).
٣٠-أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، مراجعة وتعليق: طه عبد الرؤوف، سعد دار الجيل بيروت، (١٩٧٣م).
٣١- الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ. ١٩٨٣م).
٣٢-إقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية تحقيق د. ناصر العقل، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ).
٣٣-اقرأ وربك الأكرم، جودت سعيد، الطبعة الأولى، (١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م).
٣٤-إمانويل كنت د. عبد الرحمن بدوي وكالة المطبوعات، الكويت، لطبعة الأولى، (١٩٧٧م).
٣٥-الأم للشافعي، دار الفكر بيروت الطبعة الأولى (١٤٠٠ هـ -١٩٨٠م).
٣٦-الإنصاف، للباقلاني، تعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.
٣٧-باركلي، د. يحيى هريدي، دار، المعارف، مصر، سلسلة نوابغ الفكر، الغربي.
٣٨-البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي، أشرفت على طبعه ، (١٤١٣هـ -١٩٩٢م).
٣٩-البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الرابعة،١٤٠١هـ - ١٩٨١م).
٤٠-البصائر النصيرية في علم المنطق لزين الدين عمر بن سهلان الساويرفيق العجم، دار الفكر اللبناني بيروت الطبعة الأولى، (١٩٩٣م).
٤١-بغية المرتاد لابن تيمية تحقيق د. موسى الدويش، مكتبة العلوم بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية تصحيح وتكميل: بن قاسم، (١٣٩٢هـ).
٤٢-البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات للباقلاني، (١٩٥٨م).
٤٣-التأملات في الفلسفة الأولى، ديكارت ترجمة، د. عثمان أمين، مكتبة (١٩٥١م) »، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة (١٩٧٧م).
٤٤- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.



٤٥-تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٦-تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، الجزء الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، الطبعة الثالثة، (١٩٧٨م).
٤٧-تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٨-تبصرة الأدلة في أصول الدين لأبي المعين النسفي، تحقيق: كلود سلامة، الطبعة الأولى (١٩٩٠م)، دمشق.
٤٩-تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، للكاتبي، بحاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر.
٥٠-التدمرية، لابن تيمية تحقيق د. محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
٥١-تراث الإنسانية سلسلة تتناول بالتعريف والتلخيص أهم الكتب التي أثرت في الحضارة الإنسانية أصدرتها وزارة الثقافة والإرشاد القومي
٥٢-التسعينية لابن تيمية، وهي المجلد الخامس من الفتاوى الكبرى، أشرف عليها الشيخ حسنين مخلوف دار المعرفة، بيروت.
٥٣-التعريفات للجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٣ هـ . ١٩٨٣م).
٥٤-التعليقات لابن سينا تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، (١٩٧٣م).
٥٥-تفسير ابن كثير دار الفكر بيروت (١٤٠١ هـ . ١٩٨١م).
٥٦-فسير المنار، محمد رشيد، رضا دار الفكر، بيروت.
٥٧-التفكير الفلسفي الإسلامي د. سليمان، دنيا مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الأولى (١٣٨٧ هـ . ١٩٦٧م).
٥٨-تلخيص منطق أرسطو، لا بن رشد، تحقيق: د جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى (١٩٩٢م).
٥٩-التمهيد للباقلاني، تحقيق: محمود الخضيري ومحمد أبو ريدة، ، تحقيق، د. إحسان عباس، بيروت، (١٩٥٩م).
٦٠-التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ابن عبد البر، طبع تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.
٦١-الفكر العربي.
٦٢-التهافت لابن رشد، تح: د محمد العربي، دار الفكر.
٦٣-تهافت التهافت، لا بن رشد، تحقيق د. محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى (١٩٩٣م).
٦٤-تهافت الفلاسفة للغزالي تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة السابعة، (١٣٩٢هـ . ١٩٧٢م).
٦٥-تهذيب اللغة للأزهري تحقيق عبد السلام هارون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف، مصر، (١٣٨٤ هـ . ١٩٦٤م).
٦٦-التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت.
٦٧-تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان عبد الرحمن السعدي، أشرف عليه: محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض.
٦٨-جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير الجزري، تحقيق وتخريج، عبد القادر الأرناؤوط، الأولى (١٣٨٩ هـ . ١٩٦٩م).
٦٩-جامع البيان عن تأويل آي القرآن لابن جرير، دار الفكر، بيروت، (١٤٠٥ هـ . ١٩٨٤م).
٧٠-جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، دار الفكر، بيروت. جامع العلوم والحكم لابن رجب، ، ، الطبعة الرابعة (١٣٩٣هـ . ١٩٧٣م).
٧١-الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، تصحيح : أحمد البردوني، الطبعة الثانية، (١٣٧٢هـ).

هوامش البحث

[1] سورة البقرة: آية ٢٦٩.

[2] صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الاغتباط في العلم والحكمة، عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، رقم (٧٣)، ٢٥/١.

[3] مؤيد سعيد السالم، تنظيم المنظمات – دراسة في تطوير الفكر خلال مائة عام – دار الكتاب الحديث، عمان – الأردن، ٢٠٠٢م، ص١٨٤.

[4] نبيل رمزي: سوسيولوجيا المعرفة، (د. ط)، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٠١م، ص١١.

[5] مختار الصحاح، للرازي، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ١٩٨٤م، ص٤٢٦- ٤٢٧.

[6] محمود زيدان: نظرية المعرفة عند مفكري الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ط١، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، ١٩٨٩م، ص١٨٠.

[7] عبد الحكيم الفيتوري: المعرفة الانسانية بين الجمود والتطور (مسيرة المعرفة في الغرب)، متاح على: ١٦:٤٥، الساعة على ١٩/٠٨/٢٠١٣، http://www.a-znaqd.com/alsowol.

[8] محمود زيدان: مرجع سابق، ص ٢٣٠.

[9] سورة الذاريات: آيتين ٢٠-٢٣.

[10] سورة النحل: آية ٧٨.

[11] شفيق ابراهيم الجبوري: علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، ط١، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٢م، ص ٦٣.

[12] سورة الجاثية: آية ١٣.

[13] عبد الستار العلي وآخرون: المدخل إلى إدارة المعرفة، ط١، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان-الأردن، ٢٠٠٦م، ص ٥٦.

[14] سورة المجادلة: آية ١١.

[15] سورة الزمر: آية ٩.

[16] سورة البقرة: آية ٢٣٠.

[17] حسين عبد الحميد رشوان، نظرية المعرفة والمجتمع "دراسة في علم اجتماع المعرفة"، مؤسسة شباب الجامعة ، ٢٠٠٨م، ص١٢٧.

[18] مقاييس اللغة، لابن فارس (٤/٢٨١).

[19] لسان العرب، لابن منصور (٩/٢٣٦).

[20] المرجع السابق (١٢/٤١٧).

[21] الفروق في اللغة، لأبي هلال العسكري (ص٧٢ . ٧٣).

[22] الفصل، لابن حزم، (٥/١٠٩).

[23] المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (٢/٩٣). وقد نقل هذه التعريفات عن (معجم لالاند).

[24] المباحث المشرقية، للرازي، ٤٥٣/١.

[25] الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ١٥٣.

[26] رسائل الكندي الفلسفية، تح: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م، ص٩٧.

[27] المرجع السابق، ص ١٠٧.

[28] المرجع السابق، ص ١٠٧.

[29] انظر: المرجع السابق ص ١٠٦.

[30] انظر: المرجع السابق ص ١٠٧.

[31] المرجع السابق، ص ١٠٩ -١٠٨.

[32] المرجع السابق، ص ١١٠، وكتاب الكندي فيلسوف العرب، د. الأهواني، سلسلة أعلام العرب، ، ١٩٨٥م، ص ٢٩٨.

[33] ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، (١٩/٢٢٨ - ٢٣٤) (١٣/ ١٣٥ - ١٤١).

[34] جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، (٢/١١٧ - ١١٨).

[35] فتح الباري، (١٣/٥٠٤).

[36] شرح اعتقاد أصول أهل السنة، اللالكائي، ١٥٦/١-١٥٧.

[37] المرجع السابق، ٨٧/١.

[38] أساس التقديس، للرازي، ص ٢٢٠ - ٢٢١، وينظر نحو هذا القانون عند كل من الجويني في الإرشاد، ص ٣٠١ - ٣٠٢؛ والغزالي في فيصل التفرقة، ص ١٥٤ - ١٥٩؛ والمستصفى ١٣٧٢ - ١٣٨؛ والعواصم من القواصم، لابن العربي ضمن آراء أبي بكر بن العربي لعمار الطالبي، ١٥٣/١؛ وأصول الإسلام، المحمد عبده، ضمن الإسلام دين العلم والمدنية، ص١١٨.

[39] ينظر: إحياء علوم الدين للغزالي، دار الشعب بالقاهرة، بدون، ١٥٢/١ -١٤٠.

[40] إحياء علوم الدين، للغزالي، ١/ ١٥٢.

[41] ينظر: كتاب النفس، ابن باجة، تحقيق: د. محمد صغير حسن المعصومي، مطبعة الترقي، دمشق، ١٩٦٠م، ص ٤٣.